

De l'acculturation forcée a la résistance identitaire: Une lecture de *Ville cruelle* de Eza Boto

N'dri Alfred KOUAME
Université Alassane Ouattara
ndri4alfred@yahoo.fr

Résumé: Cette étude voudrait analyser la représentation du fait colonial dans *Ville Cruelle* dans une perspective postcoloniale. Elle part du postulat que l'action coloniale au-delà de l'exploitation des ressources naturelles et humaines des territoires conquis, est en réalité une force d'annexion et de transformation des valeurs culturelles et identitaires des peuples assujettis par le canal de ses institutions, en l'occurrence l'école, les travaux forcés et l'église. Cet embrigadement culturel produit inéluctablement des africains culturellement déséquilibrés à l'identité ambivalente, à cheval entre deux sources culturelles opposées. Cette aliénation identitaire et culturelle programmée des Africains par le système colonial, à dessein, invite à comprendre que les luttes politiques en Afrique et dans tous les autres territoires colonisés doivent intégrer la problématique centrale de la réécriture de l'histoire tronquée et de la restauration des identités falsifiées des peuples dominés qui est au cœur du discours contestataire que porte *Ville Cruelle* de Eza Boto.

Mots clés: Colonisation, aliénation, acculturation, identité, culture, pensée africaine

Abstract: This study analyzes the representation of the colonial fact in *Ville cruelle* from a postcolonial perspective. It starts from the postulate that colonial action, beyond the exploitation of the natural and human resources of the conquered territories, is in reality a force for annexation and transformation of the cultural and identity values of the subjugated peoples through the channel of its institutions. , in this case school, forced labor and church. This cultural enlistment inevitably produces culturally unbalanced Africans with ambivalent identities, straddling two opposing cultural sources. This programmed identity and cultural alienation of Africans by the colonial system, on purpose, invites us to understand that the political struggles in Africa and in all the other colonized territories must integrate the central issue of rewriting it with truncated history and the restoration of falsified identities of the dominated peoples which is at the heart of the protest discourse carried by Eza Boto's *Ville cruelle*

Keywords: Colonization, alienation, acculturation, identity, culture, African thought

Introduction

L'étude du fait colonial ne manque pas d'intérêt au regard des nombreux écrits qui cinquante ans après la seconde guerre mondiale continuent de le porter. *L'Orientalisme et Culture et impérialisme* d'Edward Saïd pour ne citer que ces textes, consacrent assurément la place de plus en plus grandissante des débats sur le colonialisme. Ce fait historique est selon Bouda Etemad, avec la révolution néolithique et la révolution industrielle, l'une des ruptures majeures de l'histoire de l'humanité. Il constitue un fait massif vu son étendue estimée à

environ 70% des 136 millions de km² des terres émergées de la planète.¹ En Afrique et partout ailleurs où elle a été mise en œuvre, elle a perturbé la sécurité ontologique des communautés conquises de par l'imposition de modèles identitaires et culturels venus de l'occident.

Face à cette situation d'acculturation forcée, Lilyan Kesteloot nous apprend que les intellectuels noirs assumant leurs responsabilités estiment qu'il leur appartient de montrer la route, de remettre de l'ordre dans le chaos de l'acculturation, de ressusciter le peuple asservi.² Mettre de l'ordre dans le chaos de l'acculturation, ressusciter le peuple, c'est non seulement réécrire son histoire tronquée mais encore lui restaurer son identité falsifiée. Eza Boto, s'inscrit dans cette logique, qui à l'instar de ces pairs négritudiens, dans *Ville cruelle*, à travers un discours à tonalité satirique dépeint un peuple phagocyté et métamorphosé tout en révélant le visage hideux du système colonial. Cette étude voudrait, dans une approche postcoloniale montrer les mécanismes du déploiement de l'acculturation forcée dans ce récit ainsi que les différentes crises identitaires et culturelles qui en résultent avant de situer la portée culturelle et identitaire d'une telle écriture.

I- Du déploiement de l'acculturation forcée dans *Ville cruelle*

L'acculturation forcée est selon Mucchielli : « typiquement la situation de colonisation. La colonisation dans sa forme dure impose ses propres modèles identitaires à la société dominée. Le groupe culturel dominant exerce de nombreuses pressions (physiques, économiques, psychologiques...) pour forcer le groupe colonisé à adopter une identité différente. »³ La modification de l'identité dans ce cadre touche aussi bien les individus que le groupe, tant dans son organisation sociale que dans son système de référence. En clair, les membres du groupe acculturé sont amenés à s'organiser et penser autrement. Dans *Ville cruelle*, ce sont les travaux forcés, l'école et l'église, institutions du système colonial qui réalisent ces mutations.

A- Les travaux forcés, outil de pressions physiques et financières coloniales.

Les travaux forcés ou obligatoires et son corollaire de système de fiscalité imposé aux indigènes tel que l'impôt de capitation constituent une des institutions phares du système colonial. Comme son nom l'indique, il s'agit de travaux d'intérêt public imposés à tous les

¹ B. Etemad, *La possession du monde. Poids et mesures de la colonisation*, Bruxelles Complexes, 2000, P.13

² Kesteloot L., *Négritude et situation coloniale*, Yaoundé, clé, 1970, P.11

³ Mucchielli A., *L'identité*, Paris, Puf, Que-sais-je ? 1986, PP.114-115

données à voir comme étant meilleures, plus abouties. L'enjeu ici, c'est de provoquer une adhésion des africains à la culture occidentale au détriment de leurs propres valeurs culturelles. Et l'accès de Banda, à l'instar des autres enfants africains à l'école participe de ce projet.

Avec l'école, apparaît un mode nouveau de communication qui bouleverse les structures de la communication dans la société africaine traditionnelle. Dans *La Conquête de l'Amérique, la question de l'autre*⁶, une œuvre d'analyse du discours relative à la fonction et le pouvoir de l'écriture en situation coloniale, Todorov démontre que le pouvoir colonial domine moins la vie, la propriété ou même la langue que les modes de communication. En effet, l'école change la façon de concevoir la pratique et la substance du langage dans la société traditionnelle africaine puisqu'elle remplace l'oralité, le mode de communication spécifique à cette société par l'écriture. Ainsi, la mémoire entant que forme spécifique de médiation temporelle et ses garants deviennent caducs. Désormais, le sachant n'est plus celui qui, par la transmission orale, est initié aux connaissances ancestrales traditionnelles, mais plutôt le lettré, initié à l'écriture et à la culture occidentale, et qui en devient le relais. Dans *l'Aventure Ambiguë*, la mère de Banda tout comme celle de Ndi, le personnage principal du roman de Nkosi, perçoivent l'école comme le canal par excellence d'accession à la magie, au pouvoir du Blanc. Il écrit : « il n'y a pas de doute, elle était persuadée qu'une rencontre, même brève, avec les livres allait doter sa progéniture de pouvoirs occultes extraordinaires, une capacité quasi miraculeuse de manipuler l'univers à volonté »⁷

Dans *Ville cruelle*, le statut particulier des auxiliaires noirs de l'administration coloniale l'atteste bien et montre par ailleurs la fonction de levier de positionnement social de l'école et partant de l'écriture dans le contexte colonial. Mais dans ce contexte comme dans celui de l'apartheid, l'école n'établira aucune égalité entre Blancs et Noirs. Mieux, le rêve d'égalité entre Blanc et noir par le moyen de l'alphabétisation est une illusion que les Africains connaîtront à leur dépend. Banda face aux contrôleurs de cacao tentera de se donner de la consistance, fort de ses connaissances scolaires quoique sommaire, en vain! D'ailleurs, cette audace considérée comme un affront finira par lui coûter le courroux de l'autorité administrative. Ici apparaît la pertinence des propos de Ashcroft et al., qui estiment que: « Ce

⁶ Todorov T, *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, paris, Seuil, 1982

⁷ Nkosi L, *Le Sable des Blancs*, Trad. Anne Flaquière, Paris, Balland, 1986, P.85

qui confère le pouvoir (...) n'est pas la connaissance des modes de communication, mais leur contrôle. »⁸

Pour le colonisateur dont l'une des appréhensions en instituant l'école dans les colonies est de voir les noirs accéder au pouvoir, de contrôler la communication par l'acquisition du Savoir, il est alors impérieux de limiter leur accès au Savoir. Cette réalité permet de lire sous une lumière nouvelle ces propos d'Angoulvant. En effet pour le Gouverneur: « le but essentiel de l'école de village est de nous faire entrer en contact avec le plus grand nombre possible d'indigènes. Il s'ensuit que la quantité d'élèves qu'elle reçoit importe plus que la qualité (...). Les élèves ne devront pas prolonger au-delà de trois ans leur séjour à l'école du village.»⁹

L'école coloniale est ordonnée moins à une formation de niveau supérieur des africains qu'à la création de conditions idoines pour la réalisation des intérêts de l'envahisseur Blanc. Qu'en est-il de l'église dans la stratégie d'acculturation du Noir?

C- L'Eglise coloniale : facteur de déstabilisation religieuse et de mutation identitaire.

Avec l'avènement de l'église en Afrique, les africains changent de paradigme en ce qui concerne leur croyance et les modes d'accès aux réalités religieuses et spirituelles. En effet, aussi bien la configuration du lieu de prière, les dieux adorés, le rite que la langue utilisée à cet effet subissent une mutation. Dans *Ville Cruelle*, l'initiation dans les forêts sacrées et autres lieux ésotériques propres aux traditions religieuses africaines sont remplacés par le catéchisme, le baptême et la messe. Ils constituent en fait des outils privilégiés, les véhicules des principes et autres dogmes de la religion du Blanc, et partant des clés du processus de transmutation culturelle et identitaire du colonisé. L'initiation aux valeurs chrétiennes est si importante pour l'église que même à l'école des missionnaires, on n'apprend pas grand-chose en dehors du catéchisme et des refrains latins. (Eza Boto, 1971, 155). Ainsi, Banda, comme les autres enfants africains, est inscrit au cours d'un catéchiste et sa mère ne faisait 'rien que le pousser à apprendre le catéchisme par cœur'. Car, 'elle ne souhait alors rien que de le voir baptiser', acquise qu'elle est à la cause de l'église. Elle est le prototype même de l'acculturation religieuse achevée. « Elle était pieuse, se confessait et communiait à Pâques, payait son denier du culte immanquablement, assistait à la messe de minuit à Noël, égrenait son chapelet chaque soir en remuant les lèvres. » (Idem;152) Si le catéchisme s'appréhende

⁸ Ashcroft B et al, *L'empire vous répond, théorie et pratique des littératures post-coloniales*, Presse Universitaire de Bordeaux, Pessac, 2012, P.109

⁹ Kipré P, *Cote d'ivoire, la formation d'un peuple*, Abidjan, Sides-Ima, 2005, P.128

ici comme le lieu d'une rééducation, d'une initiation aux valeurs religieuses occidentales, le baptême essentiellement est le cadre d'une action ordonnée à la triptyque renoncement-reniement, adhésion et identification. En effet, le baptême des africains suppose un renoncement à leurs croyances ancestrales. Cet acte implique ipso facto leur reniement.

Il s'agit de se détourner des voies et croyances traditionnelles. Ce rite suppose par ailleurs une adhésion et une identification consciente à des valeurs et pratiques religieuses nouvelles. L'africain baptisé s'identifie non plus à sa communauté d'origine, mais à une nouvelle communauté constituée de l'ensemble des chrétiens et ayant pour chef le prêtre ou l'évêque. Ils ne s'identifient non pas à leurs ancêtres dont ils renient les croyances, mais à des aïeux occidentaux qu'ils adorent et dont ils portent désormais le nom. Ainsi, au-delà des liens de sonorité que présentent les prénoms Odilia, Régina et Sabina, existe entre eux une relation de sens. Ils sont tous des prénoms chrétiens et partant des référents de l'identité et de la culture occidentales. Selon Vincent Jouve: «l'être du personnage dépend d'abord du nom qui suggérant une individualité, est l'un des instruments les plus efficaces de l'effet de réel.»¹⁰ Ici, outre la portée individuelle de ces noms, ils renvoient non seulement à un fait identitaire collectif qui définit une culture, une identité communautaire, mais encore une stratégie de monstration d'une réalité historique, en l'occurrence, les mutations religieuses actionnées par le colonisateur. Bakhtine¹¹ à juste titre explique que le nom du personnage doit porter non seulement, par son origine mais aussi son aspect, sa consonance et les connotations qui vont pouvoir lui être associés.

Les noms des chrétiens africains véhiculent ainsi l'histoire coloniale et surtout l'acte de phagocytose culturelle et identitaire dont l'église est le canal. Par ailleurs, la dépréciation des croyances africaines au profit de celles du colonisateur est perceptible dans le mépris, le rejet dont les langues africaines à l'instar de toutes les formes d'expression de l'identité culturelle africaine sont l'objet. «Qui me dira jamais ce que tout ça signifie... Dominus vobiscum spiritutuo.....». (Idem;158) Ce sont là quelques expressions latines prononcées pendant la messe et dont se souvient Banda. Le questionnement de ce personnage met en lumière deux réalités coloniales: l'incompréhension de la langue du culte chrétien par les africains et l'exclusion des langues locales dans la pratique culturelle du Blanc. En effet, si les prières en latin sont apprises par cœur pendant le catéchisme, il demeure clair, qu'illettrés que sont les africains, cette langue demeure inaccessible et constitue un mystère pour la plupart

¹⁰ Jouve V, *Poétique du Roman*, éd Armand Colin, 2007, P.89

¹¹ Cité par Jean Louis Vaxelaire, *Les noms propres, une analyse lexicographique et historique*, éd Honoré Champion, 2005, P.675

d'entre eux. L'on peut alors à raison se poser la question de savoir comment il serait possible de communiquer avec un dieu étranger dans une langue étrangère? Bien malin qui pourrait répondre à cette question. Elle révèle au demeurant une réalité. En effet, l'intérêt de l'église semble moins de transformer des africains en des théologiens, des sachants que de faire des fidèles, aussi bien au sens dénotatif que connotatif, c'est-à-dire des formatés, déculturés prompt à se reconnaître dans les croyances occidentales au détriment des siennes. Cette stratégie de l'église coloniale est corroborée par les recherches sur les systèmes cognitifs et culturels de P.Watzlawick, G. Bateson, après celle de Pavlov sur le cerveau dont parle Muccielli. Il explique en effet que cette stratégie est propre aux catéchiseurs et aux régimes totalitaires, qui en cela ne cèdent en rien au système colonial. Pour les tenants de ce type de gouvernement, il faut: « apprendre les hymnes et les prières avant de penser, apprendre à lire dans la bible idéologique, apprendre à écrire en recopiant les slogans, participer aux distractions et activités culturelles porteuses de la même table de valeurs, des mêmes symboles et des mêmes mythes. »¹²

Apprendre avant de penser, faire adopter et se reconnaître en d'autres valeurs présentées comme meilleures que les siennes, recréer une histoire, une autre mémoire collective qui génère nécessairement une autre identité individuelle et collective, telle se résume la mission assignée à l'église. Quelles sont les crises identitaires que favorise toutes ces formes de pressions, de bouleversements dans la société africaine?

II- Ambivalence identitaire et dualisme culturel ou les conséquences de l'acculturation forcée.

L'aliénation identitaire sous la forme de l'acculturation forcée provoque chez les africains, à l'image de ceux de Tanga, des crises. Les africains acculturés sont désormais remarquables à leur identité parcellaire, ambivalente et à leurs habitudes culturelles hétérogènes résultant de la présence de deux sources culturelles opposées: l'une d'origine autochtone, représentant la tradition ancestrale, l'autre d'origine allochtone représentant la civilisation occidentale. Ici, l'ambiguïté identitaire et culturelle se lit aussi bien dans l'organisation spatiale et l'architecture des habitations de la ville de Tanga que dans leurs habitudes et attitudes.

¹² Muccielli, A, Op cit, P.118-119

A- Tanga : la ville-village

En effet, l'espace dans *Ville Cruelle* se caractérise par son ouverture. Cette stratégie narrative présente l'action en plusieurs lieux tels la ville, le village, la forêt, le fleuve etc. Mais ici, deux espaces investis par l'action diégétique s'opposent constamment tant du point de vue de l'organisation spatiale et architecturale que du point de vue des valeurs culturelles qu'ils incarnent. Il s'agit de la ville, en l'occurrence, Tanga et le village africain tel que Bamila. Si le village est représenté comme incarnant les valeurs de la tradition africaine, la ville coloniale Tanga représente la modernité, les valeurs occidentales. Mais Tanga a ceci de particulier qu'elle paraît rassembler à la fois les deux espaces pourtant antagonistes au regard de l'architecture de ces habitations, de son organisation spatiale.

En effet, elle est organisée comme une ville avec ses quartiers tels que Tanga sud, Tanga nord et des sous quartiers tel que Moko (idem: 27). Tels quels, ces quartiers, loin d'être de simples lieux d'habitation constituent en réalité des regroupements identitaires et culturelles opposant les noirs d'un côté et les blancs de l'autre. Par ailleurs, du point de vue architecturale, Tanga est remarquable d'une part à ses bâtiments administratifs et commerciaux caractéristiques de la civilisation occidentale et d'autre part, à ses cases de villages africains, visage de l'Afrique traditionnelle. De cette configuration naît l'impression qu'à la ville s'est greffé le village ou que la tradition et la modernité s'y enchevêtrent. « (...) Tanga ressemblait (...) à nombre d'autres villes du pays : de la tôle ondulée, des murs blancs, des rues rouges gravelées, des pelouses et plus loin, éparpillées sans ordre, de petites cases avec des murs de terre battue, des toits de nattes de couleur incertaine, des enfants nus dans la boue ou la poussière des cours, des commères sur les seuils. » (Idem; 16)

Ce visage de ville-village symptomatique de ses influences culturelles occidentales et africaines semble justifier par ailleurs l'ambiguïté identitaire et culturelle de ses habitants à l'image des africains colonisés tiraillés entre leurs traditions ancestrales et les valeurs de l'occident.

B- De la dualité identitaire et culturelle des habitants de Tanga

Membres de *cette culture déchirée*, certains africains devenus citoyens ne savent plus ni d'où ils viennent, ni où ils vont. Ils sont coupés de leurs racines religieuses et sociales. Dans

cet unheimlichkeit¹³ selon le terme de Heidegger, ils sont désormais incapables de vivre selon leurs valeurs et normes ontologiques. Les attitudes atypiques observables chez les africains vivants à Tanga résultent de la mutation de leur environnement social et culturel. En effet, selon Mucchielli¹⁴, dans les sociétés dites primitives ou traditionnelles, l'individu ne se définissait que par rapport à sa communauté, à son groupe, à sa participation collective aux valeurs qui fondent sa communauté. Seule n'existait que l'identité communautaire comme on peut le constater chez Odilia, Régina, Sabina et Banda qui s'identifie à leur tribu ou village et qui font montrent du sentiment de solidarité caractéristique de l'identité groupale. Mais, un recul de l'emprise de la vie sociale s'opère vers la fin du Moyen Age pour s'accroître progressivement avec l'urbanisation, la monétisation, la commercialisation, la curialisation. Désormais, l'identité individuelle prend le pas sur l'identité collective même s'il est possible d'observer la résurgence de l'identité collective dans certaines situations de péril pour la survie de la communauté. « Il s'était constitué parmi cette population une mentalité spécifique, si contagieuse que les hommes qui venaient périodiquement de la forêt en restaient contaminés aussi longtemps qu'ils séjournaient à Tanga. Comme les gens de la forêt éloignée qui avaient gardé leur authenticité, les habitants de Tanga étaient veules, vains, trop gais, trop sensibles. Mais en plus, il y avait quelque chose d'original en eux maintenant : un certain penchant pour le calcul mesquin, pour la nervosité, l'alcoolisme et tout ce qui excite le mépris de la vie humaine comme dans tous les pays où se disputent de grands intérêts matériels. » (Idem ;21)

Ici, ce sont surtout les commerçants africains qui représentent le mieux cette métamorphose. Leurs attitudes expriment désormais une certaine supériorité et même de la distance. (Idem ;70) L'on comprend aussi aisément pourquoi cette individualisation est manifeste chez les commerçants africains dont les attitudes exprimaient une certaine supériorité et même quelque distance. (Idem ; P.70)

Les habitants de Tanga font montre d'une identité perturbée et immature. En effet : « L'identité saine est une identité qui a sa dynamique interne. Elle cherche à s'affirmer et à se réaliser selon les modalités permises par son environnement. Elle n'est donc ni bloquée ni investie pathologiquement dans un seul de son champ de vue. C'est aussi une identité qui sait préserver son intégrité et sa valeur. Elle a donc une consistance et une autonomie défensive.»¹⁵

¹³ C'est-à-dire le fait de ne pas être chez soi

¹⁴ Mucchielli, Op cit, P.85-86

¹⁵ Mucchielli A., Op cit, P.98

Les communautés urbaines africaines impactées par la colonisation ont perdu leur consistance, leur intégrité et leurs valeurs dans la mesure où les sentiments constitutifs du sentiment d'identité qui fonde toute identité individuelle ou groupale ont disparu en elles. Elles n'ont plus la même conscience des éléments matériels qui fondent leur communauté. Aussi dans *Ville cruelle*, les rassemblements communautaires de réjouissance, lieux de sociabilité qui intègrent à la fois cultures traditionnelles africaines et les cultures modernes occidentales peuvent-elles se lire comme la résurgence de ce sentiment identitaire englouti dans l'étrangeté de la ville. Elles apparaissent comme une expression nostalgique des habitudes culturelles perdues.

Pour dire comme Gérard Herzhaft¹⁶, ces rassemblements festifs constituent une sorte d'évacuation cathartique de l'isolement et des brimades de l'« autre » société, la société urbaine coloniale. « Aussi était-il commun de se rassembler à deux, à trois ou davantage, dans une case, autour d'unealebasse de vin, de battre sur des caisses vides à défaut de tam-tam, de pincer les cordes d'une guitare ou d'un banjo, d'improviser un bal où la fantaisie était la règle prédominante malgré l'exiguïté du local » (Idem: 25)

En outre, leurs attitudes attestent de la disparition du sentiment d'appartenance qui poussent à la solidarité et justifie le ressentiment de certains africains mus encore par leurs valeurs traditionnelles. Ces derniers s'offusquent que l'on danse dans une case, alors que dans la case voisine on pleurait un mort dont le cadavre n'avait pas encore été mis sous terre. (Idem: 24) A Tanga, les africains ont perdu tout sentiment de cohésion qui justifie la reconnaissance de l'identité du groupe et la culture de la communauté en dépit des épreuves, des heurts idéologiques à l'instar du colonialisme qu'ils subissent. Ils ne manifestent non plus le sentiment de continuité temporelle qui leur donne d'avoir conscience de partager la même histoire, perdus qu'ils sont dans ce rassemblement hétéroclite d'individus indifférents les uns des autres qu'est la cité de Tanga. Le sentiment de différence même qui donne à chaque communauté la conscience de se distinguer des autres n'existe plus. Dans la ville coloniale, les noirs semblent plus fiers des valeurs culturelles du Blanc que des leurs. Les habitudes vestimentaires ainsi que les attitudes des concubines noires des commerçants grecs et celles des membres civils de la hiérarchie supérieure de l'administration coloniales le montrent bien. Les unes sont ainsi identifiables à leurs mises calquées sur celles des femmes occidentales. En

¹⁶ Herzhaft G., « La musique cajun, musée musicale ou ciment identitaire. » in *Musique et Politique, les répertoires de l'identité*, P.225



effet, elles arboraient des robes de soie rouge, bleue ou blanche, chapeau de paille, lunettes noires, sac à main, chaussures à hauts talons. » (Idem; 58)

Quant aux autres, fruits de l'école, ils ont perdu leur pureté. (Idem; 22) Ces transformations apparaissent bien comme les corolaires de la politique d'acculturation. Ce traumatisme identitaire et culturel se lit également sur le plan des habitudes religieuses. A ce sujet, *Ville cruelle* donne à voir une sorte de syncrétisme ou à tout le moins un paradoxe religieux chez les africains à l'instar de la mère de Banda. En effet, celle-ci en dépit de son statut de chrétienne fervente n'hésitent aucunement à retourner à ses anciennes croyances traditionnelles comme nous le constatons avec sa visite chez "l'homme au miroir".(Idem; 131)

L'appareil colonial ainsi qu'on le voit transforme les référents culturels et identitaires des africains. L'on assiste à une société africaine de plus en plus occidentalisée qui met au rebut ses propres valeurs culturelles. Cette crise identitaire en fait naître une autre, la résistance identitaire, vue comme une réponse inéluctable à toute atteinte à l'intégrité identitaire et culturelle d'une communauté.

III- De la résistance identitaire et culturelle dans *Ville cruelle*

Mucchielli nous apprend que l'identité cherche à préserver son intégrité et sa valeur en se mettant en phase avec son environnement, par la mise en œuvre de relations qui répondent aux besoins intrinsèques de son noyau identitaire. Cette nécessité d'harmonie et d'intégrité implique la mise en œuvre de mécanismes de défense transpersonnelle et sociale. Son analyse donne à voir trois catégories d'attitudes des individus ou des groupes face à la menace de leur identité à savoir: la mise à distance, les immobilisations et les rapprochements. Si chez certains personnages de *Ville cruelle*, l'on observe des réactions qui relèvent de l'immobilisation et du rapprochement, d'autres, en l'occurrence Banda et Koumé adoptent une attitude plus contestataire de l'autorité coloniale. Cette attitude de mise à distance apparaît dans les actions de révolte contre les institutions coloniales, dans la remise en cause des thèses hégémoniques occidentales sur la civilisation africaine et la restauration de la culture et de l'identité africaine.

La résistance s'appuie sur les connaissances scolaires qui constituent ici en réalité des catalyseurs de la prise de conscience identitaire et de la force revendicatrice. Ashcroft et Al ne disaient-ils pas, dans leur analyse du système de l'apartheid dans le roman de Nkosi, que dans toutes les sociétés postcoloniales, le mot conduit à la connaissance qui provoque le

questionnement, lequel à son tour produit le changement?¹⁷ Dans *Ville cruelle*, Banda et Koumé qui portent l'étendard de la contestation contre l'envahisseur sont représentés comme ayant reçu un semblant d'instruction scolaire. Forts de ce savoir, ils n'acceptent plus d'être tenus pour de simples domestiques, de simples esclaves comme leurs pères, mais des égaux des blancs. Ils marchent fièrement en se frappant la poitrine, en levant leurs bras, en brandissant leur point. (Eza Boto; 135)

Eza Boto dans sa dynamique d'affirmation identitaire et culturelle s'insurge contre la prétendue suprématie du Blanc et les stéréotypes sur les noirs dont certains philosophes tels que Hegel se sont fait les porteurs. En effet, le philosophe allemand dans ses thèses affirme que :

L'Afrique est le pays de la substance immobile et du désordre éblouissant, joyeux et tragique de la création. Les nègres, tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été. (...) Dans l'immense énergie de l'arbitraire naturel qui les domine, ni le moment moral, ni les idées de liberté, de justice et de progrès n'ont de place ni de statut particulier. Celui qui veut connaître les manifestations les plus épouvantables de la nature humaine, peut les trouver en Afrique, c'est un monde anhistorique, non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se encore au seuil de l'histoire universelle¹⁸

Hegel en niant à l'homme noir toute civilisation et humanité, le classe au rang de la bête, de l'être inférieur et pose le principe de la supériorité de la race blanche. Des hommes politiques, à l'instar de Jules Ferry soutiennent la même thèse. En effet, dans son discours sur la politique coloniale en 1885, il écrit: « il faut dire ouvertement, en effet, que les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures (...) Je répète qu'il y a pour les races supérieures un droit parce qu'il t a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures.»

Le propos est clair. Il nie les altérités africaines et justifie les insultes dévalorisantes proférées par les blancs contre les africains que nous rappelle *Ville cruelle* : « Fils de pute! couillon de nègre! ordure de sauvage! macaque sans queue! » (Eza Boto; 219) La stratégie narrative de déconstruction de ces thèses suprématistes s'exprime ici non seulement dans la mise en doute de la supposée intelligence supérieure de la race blanche mais aussi dans l'affirmation d'une identitaire africaine authentique. Banda, vindicatif à ce sujet dit: « Si les Blancs, pensait-il sont aussi intelligents qu'on le dit, qu'ils me découvrent donc tout seuls...qu'ils sachent donc ce qui s'est passé...Allez-y si vous êtes aussi fort qu'on le

¹⁷ Ashcroft B et Al., Op cit, P.106

¹⁸ Hegel G.W .F., *La raison dans l'Histoire*, Editions Points, 2011.

dit...Qu'attendez-vous...? Venez, mettez-moi la main dessus. Je suis là dans la foule. »
 (Idem; 164-165)

Cette contestation de l'hégémonie culturelle de la race blanche se lit par ailleurs dans la critique des croyances de l'Occident présentées à l'Africain comme meilleures. Ici, c'est la dévotion aux reliques qui est pointée du doigt. Si cette pratique religieuse se justifie parfaitement pour les Blancs, elle paraît absurde pour les Africains: « Ces gens-là sont surprenants. Par exemple, ne sais-tu pas que toutes les églises catholiques recèlent un os humain quelque part, très souvent à l'autel! un os de saint...ils adorent des souvenirs comme ça comme souvenir de quelqu'un, il n'y a rien pour eux qui vaille un os ou des cheveux. Mère, tu ne peux pas savoir : ce sont des gens étranges » (Idem; 214)

Le personnage l'a bien compris, les valeurs culturelles du Blanc ne sont pas celles de l'africain. En d'autres termes, l'Afrique a une culture et une identité qui lui sont propres. Le disant, il démontre là non seulement la subjectivité mais encore la partialité des thèses suprématistes occidentales qui ont justifié la dévalorisation des altérités africaines et la colonisation. *Ville cruelle* postule clairement le rétablissement de la vérité sur l'existence et la valeur de la culture africaine, la relecture de l'histoire falsifiée, manipulée et niée des sociétés africaines par les détenteurs du pouvoir colonial ainsi que le revendique éloquemment ici le vieil oncle de Banda : « Ma sœur se comportait comme si la religion avait été une chose nouvelle... Et leurs ancêtres, ceux qui vivaient dans un pays où il n'y avait pas encore de Blancs, ni de missionnaires, ni de Bonnes Sœurs, ni d'églises, ni de clochers, leurs ancêtres, avant l'arrivée des Blancs, est ce qu'ils ne croyaient pas en Dieu, eux? Qu'était-il besoin d'aller se mouiller la tête d'un peu d'eau, d'aller s'agenouiller aux pieds d'un prêtre, d'aller avaler une miette de pain sans la mâcher, pour croire en Dieu, il le demandait. » (Idem; 154)

L'on croirait lire l'ethnologue allemand Léo Frobenius avec son livre *Histoire de la civilisation africaine*¹⁹ ou l'égyptologue Cheikh Anta Diop avec *Nations nègres et culture*²⁰ ou encore l'historien Joseph Ki-Zerbo qui démontrant depuis 1903, l'existence de la civilisation africaine montrent la vacuité du déni de l'histoire, de la civilisation africaine portée par les thèses impérialistes. Ki-Zerbo à ce propos écrit: « Pendant des siècles, depuis le XV^e Siècle, l'histoire des Nègres leur a été confisquée au profit de leurs maîtres européens. Notre désir est d'étudier notre histoire et de redresser celle qui a été faite sans nous et contre nous »²¹

¹⁹ Frobenius L., *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1936

²⁰ Diop C. A., *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954

²¹ Ki-Zerbo J., « Histoire et conscience nègre » in *Présence Africaine*, 1957, n°16, P.53

Dans l'œuvre de Eza Boto, le rétablissement de la vérité historique sur l'Afrique, passe aussi par la mise en lumière de ses valeurs culturelles spécifiques. Cette démarche transparaît dans l'emploi des noms d'origine africaine tels que Koumé, Banda, Tonga qui structurent le texte. Ils portent l'identité et la culture africaine par opposition aux prénoms chrétiens. La symbolique du déchaussement de Banda participe également de cette dynamique. (Idem ; 90) En effet, le geste du personnage, loin d'être un simple besoin de confort apparaît comme une projection symbolique de la nécessaire rupture d'avec les valeurs culturelles et identitaires occidentales et le retour à une Afrique originelle. A juste titre, la forêt, la terre, le village deviennent symboliquement les sources identitaires et culturelles de l'Africain, immaculées de toute influence de l'envahisseur blanc. L'on comprend alors pourquoi Banda, Koumé et Odilia s'y sentent en sécurité, en liberté, "en pays ami", tandis que la ville est perçue comme un espace carcéral, infernal. C'est certainement de cette résistance identitaire et culturelle que fait écho C'est bien dans cette logique de résistance culturelle et identitaire que s'inscrit cet appel, ce cri de cœur du vieux Tonga aux africains: « ne quittez pas la voie de vos pères pour suivre les Blancs (...) Ne vous laissez pas attirer par les Blancs. » (Idem; 124).

Conclusion

L'appareil colonial se donne à voir comme un outil d'exploitation des ressources naturelles et humaines des territoires dominés. Mais bien plus, elle apparaît ici comme une force de phagocytose culturel et identitaire mise en œuvre par les institutions coloniales. L'église coloniale, les travaux forcés et l'école ne travaillent pas à "civiliser" les africains mais œuvrent par leurs stratégies d'acculturation à créer les conditions de mise en œuvre efficace de la politique d'exploitation. Leurs actions démontrent qu'en réalité, la colonisation vise tout aussi bien la domination politique des territoires conquis que leur transformation identitaire et culturelle. Cette réalité révèle clairement que les combats politiques pour l'émancipation des peuples colonisés ne peuvent se faire au détriment des luttes de réhabilitation culturelle et identitaire. *Ville cruelle* s'inscrit ainsi comme un discours contestataire de l'action coloniale. En déconstruisant le mythe de la civilisation blanche, cette œuvre milite pour la restauration des altérités africaines, pour une réécriture de l'histoire, pour une monstration de la vérité sur le colonialisme du point de vue de ses victimes. Cette œuvre se présente ainsi comme une expression de ce qu'il est convenu d'appeler la pensée littéraire

africaine entant qu'ensemble de discours qui présentent l'Afrique et les africains dans une posture aux antipodes de la raison nègre selon l'expression de Achille Mbembé²².

Bibliographie

- Ashcroft B, Griffiths G et Tiffin H., *L'empire vous répond, théorie et pratique des littératures post-coloniales*, Presse Universitaire de Bordeaux, Pessac, 2012
- Bouda E., *La possession du monde. Poids et mesures de la colonisation (XVIIIè-XXèS)*, Bruxelles, Complexes, 2000
- Dadié B.B., « fidélité à l'Afrique », *Légendes et Poèmes*, Abidjan, NEI, 2002
- Diop C. A., *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954
- Frobénius L., *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, Gallimard, 1936
- Hegel G.W .F., *La raison dans l'Histoire*, Editions Points, Paris, 2011.
- Herzhaft G., « La musique cajun, musée musicale ou ciment identitaire. » in *Musique et Politique, les répertoires de l'identité*, pp223-228, Paris, L'harmattan, 2000
- Jouve V., *Poétique du Roman*, Paris, éd Armand Colin, 2007
- Kipré P., *Cote d'ivoire, la formation d'un peuple*, Abidjan, Sides-Ima, 2005
- Kesteloot L., *Négritude et situation coloniale*, Yaoundé, clé, 1970
- Ki-zerbo J., « Histoire et conscience nègre », in *Présence Africaine*, 1957, n°16, PP.53-69
- Mbembé A., *Critique de la raison nègre*, Paris, Editions La Découverte, 2013.
- Mucchieli A., *L'Identité*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? », 1986.
- Nkosi L., *Le Sable des Blancs*, Trad. Anne Flaquière, Paris, Balland, 1986
- Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions du seuil, 2000
- Todorov T., *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, paris, Editons du Seuil, 1982
- Vaxelaire J.L., *Les noms propres, une analyse lexicographique et historique*, ed Honoré Champion, 2005

²²Mbembé A., *Critique de la raison nègre*, Paris, Editions La Découverte, 2013.